53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 39 8 OCTOBRE 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Première partie : Théologie historique

Sommaire. — 1. *Le Platonisme des Pères* (R. Arnou). — 2. *Gnose préchrétienne et biblique* (L. Cerfaux). — 3. Origène : *La Jeunesse d'Origène ; Le commentaire sur les psaumes* (R. Cadiou). — 4. S. Basile : *S. Basile et l'Hellénisme ; Homélies sur la richesse* (Y. Courtonne). — 5. Nestorius : *L'argument patristique dans la controverse nestorienne* (H. du Manoir). — 6. S. Ambroise (?) : *Pour l'histoire du symbole « Quicumque »* (P. Schepens). — 7. *Paschase Radbert* et *Raban* Maur (H. Peltier). — 8. S. Anselme (?) : *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita ;* controverse Druwé-Rivière. — 9. L'évolution religieuse de Luther (Hamel) et *Luther commentateur des Sentences* (P. Vignaux). — 10. *L'Apologie de l'Eglise par S. Laurent de Brindes* (Fr. Constantin de Plogonnec). — 11. Textes : Hippolyte de Rome : *Les Bénédictions d'Isaac, de Jacob* (L. Mariès) ; — *Florilegium patristicum :* Firmicus Maternus, S. Ambroise, Constitutions apostoliques ; — *S. Augustini doctrina de Gratia et Prædestinatione* (P. Marianus de Lama, O. S. A.).

1. — En présentant à nos lecteurs les richesses des derniers fascicules parus du *Dictionnaire de Théologie catholique,* nous avions à dessein omis — mais avec la ferme intention d'y revenir — la recension de l'article *Platonisme des Pères* (t. XIII, col. 2258 2392).

La question intéresse au premier chef l'histoire de la théologie catholique. S'il était vrai, d'une manière absolue et sans restriction, comme l'affirment aujourd'hui tant de critiques libéraux ou partisans de la méthode comparative appliquée aux religions ; s'il était vrai que le platonisme exerça une influence prépondérante dans la formation même de la plupart des dogmes catholiques, que resterait-il de la notion chrétienne de la révélation ? On voit toutes les conséquences d'une telle position historique. Le platonisme avait donc sa place marquée dans le *Dictionnaire,* non pas comme une synthèse philosophique, mais à cause de l'influence réelle qu'il a exercée ou à cause de celle qu'on lui prête sur le développement de la théologie. Et l'étude de cette influence et de ses limites ne pouvait être confiée à un auteur plus compétent que le P. R. Arnou, S. J.

Son travail se divise en deux parties. La première considère en général ce que les écrivains chrétiens des premiers siècles ont connu ou retenu du platonisme sous ses diverses formes, les voies par lesquelles il est arrivé jusqu'à eux et l'attitude qu'ont prise à son égard les Pères « platoniciens. » La seconde partie examine plus en détail quelques doctrines particulières dont on a cru déceler une pénétration plus profonde : la trinité platonicienne, le monde intelligible, la production du monde, la théorie de la vie intérieure, la théologie négative et la vision de Dieu. Ces doctrines, telles que les enseignaient les platoniciens, ont-elles pénétré dans le dogme pour l'enrichir ? Bien plus, les dogmes, même spécifiquement chrétiens, sont-ils seulement, comme le voulait Harnack, des constructions de l'esprit grec sur le sol de l'Evangile ?

Le problème est d'une complexité extrême. Complexe, d'ailleurs, comme l'attitude elle-même des écrivains chrétiens à l'égard du platonisme. On pourrait recueillir des séries de textes franchement hostiles à Platon, tout comme il serait facile de présenter nos écrivains comme des philosophes soucieux avant tout d'helléniser la foi qu'ils ont embrassée et qu'ils défendent. En vérité, leur état d'âme est complexe, fait d'hostilité souvent affichée et d'admiration pourtant transparente pour une sagesse qu'ils ne dénigrent qu'en l'enviant. L'opposition systématique n'est le fait que d'un très petit nombre, et ce n'est pas toujours pour ceux-là — témoins Tertullien et Tatien — un brevet d'orthodoxie. La plupart laissent paraître beaucoup de bonne volonté dans la recherche d'un terrain d'entente.

« Ils y sont portés, écrit l'auteur, souvent et par leur formation et par le but qu'ils se proposent. Plusieurs ont été philosophes en quête de la vérité, ils ont passé par diverses écoles, tour à tour séduits et déçus, mais conservant de leurs expériences malheureuses le souvenir d'une culture raffinée, la culture d'Athènes, d'Alexandrie ou d'Antioche, dont ils ont subi plus ou moins la fascination. Dans ces milieux cosmopolites où se rencontraient toutes les races et toutes les religions, où elles se heurtaient parfois, c'était pourtant la tolérance mutuelle qui prévalait, encouragée dans des vues politiques par les représentants de l'empire. Devenus chrétiens, ils y sont restés inclinés. Et puis, ils « font de l'apologétique, » c'est-à-dire qu'ils tâchent de gagner des fidèles à la foi chrétienne ou du moins de la faire agréer ; par nécessité professionnelle, ils sont conciliants, cherchant le point de contact et la porte d'entrée. Pour attirer l'estime à la doctrine qu'ils représentent, *quo eam vendibiliorem facerent,* comme dit Petau, ils consultent un peu le goût du jour. A d'autres époques, pour se faire

écouter, il faudra parler de la Science, ou de la Raison, ou de la Vie ; alors, il fallait parler gnose et philosophie, et la philosophie, c'est avant tout Platon, « Platon et Pythagore, » qu'on ne sépare guère, « ceux qui sont devenus pour nous comme le rempart et le soutien de la philosophie » (Justin, *Dial.* 5). De là, dans les ouvrages que ces apologistes adressent aux savants, une allure plus profane, parfois une orthodoxie moins vigilante » (col. 2301).

Ainsi, bien souvent, les auteurs chrétiens s'affirment en accord avec Platon, pour faire mieux accueillir des doctrines qui relèvent spécifiquement de la révélation. Bien plus, grâce à l'interprétation allégorique des textes, ils se permettent d'étranges rapprochements, à la faveur desquels le platonisme sortirait lui-même de la Sainte Écriture. La philosophie chrétienne, en s'inspirant du platonisme, ne ferait donc, après tout, que reprendre son bien.

Ce qui importe, c'est de savoir la part de vérité que recouvrent ces attitudes. Le P. Arnou en fait la recherche exacte en étudiant les principaux points de contact des premiers apologistes avec le platonisme, sur la notion de Dieu, la doctrine du *Logos*, la création, l'âme et sa destinée. Les premiers apologistes ont tenté, sur ces différents points, des accommodations excessives : le platonisme y est souvent travesti, mais le dogme n'est pas toujours respecté.

Clément d'Alexandrie et Origène, chacun à sa manière, ont subi l'influence du philosophe grec : « Quand ils se mettent à systématiser leurs idées sur Dieu, l'homme, le monde, quand ils veulent faire un exposé des dogmes chrétiens à l'usage des gens cultivés,... ils n'échappent pas à la contagion du syncrétisme platonicien qui, depuis le IIe siècle, prédominait dans les écoles » (col. 2306). Ainsi exposés, les dogmes chrétiens deviennent une « gnose », gnose supérieure, sans doute, mais encore une gnose. Ainsi s'expliquent, en partie du moins, les écarts doctrinaux de Clément et d'Origène. Le reconnaître, ce n'est ni suspecter leur bonne foi, ni en faire des hérétiques conscients ; c'est seulement constater qu'ils dépendent de leur milieu philosophique, un peu plus qu'ils ne le croyaient eux-mêmes.

L'étude se poursuit à propos de S. Athanase, des Cappadociens, de Synesius de Cyrène, de Marius Victorinus, de S. Augustin, du pseudo Denys. L'esprit platonicien qu'on peut retrouver çà et là chez ces auteurs est fait non seulement du vocabulaire, mais encore de quelques doctrines fondamentales qu'on aperçoit sous-jacentes à des thèses particulières.

Néanmoins, même pour les écrivains les plus platonisants, pour les premiers apologistes et pour les alexandrins, la véritable autorité dont relève l'enseignement chrétien reste toujours la révélation divine. La philosophie n'intervient que comme explication du dogme. Et c'est là une constatation d'importance pour ramener à sa juste valeur le platonisme des Pères. La contre-épreuve est d'ailleurs facile à faire : l'étude des hérésies des premiers siècles montre que ces hérésies n'ont pu se produire que dans la mesure où la pure philosophie s'est substituée à l'autorité de la révélation. Exemple la gnose, si fortement apparentée avec le platonisme du IIe siècle ; l'arianisme, qui présente le *Logos* comme une première émanation du Père, intermédiaire entre Dieu et le reste de la création ; la doctrine anoméenne, affirmant avec Platon que seul l'être inengendré est par nature incorruptible et plaçant par là le Fils au nombre des créatures ; l'apollinarisme lui-même dont le principe psychologique (esprit, âme, corps) a ses racines profondes dans la doctrine de Platon. « On peut conclure que les erreurs trinitaires et christologiques proviennent, pour une part importante, de l'intrusion dans le dogme de quelques idées platoniciennes. En ce sens, Platon peut être appelé le père des hérésies » (col. 2322).

A cet exposé général succède, dans l'étude du P. Arnou, un « examen plus détaillé de quelques doctrines platoniciennes et de leur influence ».

Tout en maintenant l'hétérogénéité du dogme de la Trinité et de la triade platonicienne ou des hypostases néoplatoniciennes, il faut admettre que certains rapprochements ont été faits par les Pères « platoniciens », les uns purement extérieurs et consistant en analogies verbales, les autres, plus discutables, et portant sur les *doctrines* mêmes : assimilation du Fils avec l'Intelligence et du Saint-Esprit avec l'âme ; comparaison de la génération du Fils avec les explications plotiniennes au sujet de la genèse du *Nous*. Toutefois, même dans leurs exagérations, les Pères savent reconnaître que l'assimilation ne saurait être complète et que la comparaison ne doit pas être poussée trop loin.

Les conceptions platonicienne et néoplatonicienne (les deux conceptions doivent être distinguées) du monde intelligible ont aussi grandement influencé la théologie des Pères touchant l'exemplarisme divin :

« Dès lors qu'il ne reconnaissait qu'un seul Dieu et rejetait tout intermédiaire créateur, un philosophe chrétien devait, pour conserver quelque chose de ces doctrines, les transformer profondément ou opter entre ces deux interprétations ; ou situer les idées en Dieu, dans le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre ; ou bien, ces idées étant des esprits, les faire déchoir de leur rang divin et les assimiler aux anges. Si certains se flattèrent de pouvoir faire place aux idées subsistantes, ils furent en cela plus fidèles à Platon qu'à l'enseignement de l'Église. Selon l'adaptation la plus fréquente, les idées sont les exemplaires que Dieu contemple quand il produit le monde, comme chez Platon ; mais ces idées sont dans l'intelligence divine, comme chez Plotin, et non pas subsistantes en soi, comme le voulait Platon ; de plus, cette Intelligence, à la différence de Plotin cette fois, n'est pas un dieu inférieur, c'est le Verbe, le Fils qui n'est avec le Père qu'un seul Dieu » (col. 2340).

On reconnaît dans ces formules la doctrine augustinienne.

L'influence du platonisme est marquée aussi dans les *formules* dont se servent les Cappado-

ciens pour expliquer le réalisme trinitaire : le P. Arnou a raison ici de défendre l'orthodoxie des Cappadociens et de reconnaître que seules les formules s'inspirent d'un réalisme exagéré : « Il s'agit de spéculations théologiques qu'il faut distinguer de l'objet de la croyance, comme a soin de le faire S. Basile au sujet de la Trinité, et S. Grégoire de Nysse au sujet de la rédemption » (col. 2345).

Le concept chrétien — principalement augustinien — de la création se ressent lui aussi d'une adaptation de la doctrine néoplatonicienne de la création. Sans doute, S. Augustin entend bien n'interpréter le récit biblique de la création que conformément aux exigences de la foi ; mais, dans le cadre de la révélation, il transpose, en les transformant, les idées plotiniennes sur la matière informe, le désir inné qui la porte vers son principe, l'Un, la perfection qui l'achève. Chez Augustin,

« la matière ou l'*informitas* de la créature spirituelle n'est plus l'indétermination pure, mais une vie « quelconque », ballottée et comme flottante. L'élan qui la pousse à se compléter n'est plus un désir naturel ou une nécessité métaphysique, mais un appel auquel elle ne peut se dérober, une grâce. La perfection à laquelle elle tend n'est plus seulement l'achèvement de sa nature dans l'ordre de l'essence, mais un complément surnaturel, la vie dans la Sagesse et la béatitude, qu'elle reçoit par l'illumination du Verbe de Dieu » (col. 2358).

Il faudrait suivre l'exposé du P. Arnou en ce qui concerne la conception que les Pères ont de la vie intérieure, idéal de vie, dont les néoplatoniciens avaient su entrevoir toute la vérité et toute la fécondité. Il faudrait également s'arrêter aux heureux rapprochements qu'on peut faire entre la connaissance de Dieu telle que la promettent les platoniciens à l'homme sage, purifié, introduit dans l'amitié de Dieu, et finalement admis à la vision de Dieu, et la doctrine catholique sur le désir de voir Dieu, la pureté nécessaire à la réalisation de ce désir, les conditions de la vision de Dieu... Mais il faut savoir se restreindre.

Dans sa conclusion générale, l'auteur affirme que le platonisme fut un auxiliaire de la vraie religion, surtout parce qu'il crut à la métaphysique, parce qu'il donnait ou rendait la foi en un monde supérieur, dont il entr'ouvrait les portes. Mais, comme Harnack le notait, le platonisme a été plutôt un esprit qu'un corps de doctrines : il a fait briller une grande lueur, mais, dans cette lueur, peu d'objets distincts. Les apologistes, en s'inspirant des idées platoniciennes, se sont bornés à préparer les voies au christianisme, à créer une sympathie, à renverser des obstacles ; mais il faut les abandonner à la porte. « Platon, pour disposer au christianisme, » comme disait Pascal. Mais

« on ne peut parler du « platonisme des Pères » qu'en faisant de nécessaires distinctions. Ce serait une erreur non seulement de prétendre qu'ils ont retrouvé, dans le platonisme, tout ou parties des doctrines révélées, mais encore de croire que le platonisme se présentait à eux comme la seule philosophie capable de s'accorder avec le dogme, auquel il s'opposait, au contraire, par ses tendances profondes... Mais si l'on veut dire seulement qu'un certain nombre de nos docteurs ont subi fortement l'influence platonicienne, c'est un fait indéniable dont témoignent non seulement leur vocabulaire, mais plusieurs thèses de philosophie naturelle, qui portent très nette la marque d'origine et, plus encore, une certaine tournure d'esprit idéaliste, un fonds commun de tendances et d'inquiétudes, qui leur donnent avec Platon et Plotin comme un air de famille » (col. 2390) [1].

2. — Nous avons signalé tout à l'heure, en passant, l'apparentement de la gnose avec le platonisme du IIe siècle. Ce n'est là d'ailleurs qu'un des aspects du problème gnostique, qui se pose pour ainsi dire à toutes les pages de la théologie chrétienne du début. Ce problème est loin d'être résolu dans sa complexité, et peut-être même est-ce sa complexité qui empêche d'en percevoir toutes les solutions.

Nous avons été très heureux de trouver, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (t. III, col. 659-701), une importante étude sur la *Gnose préchrétienne et biblique,* due à M. L. Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain.

« Les rapports entre la gnose et le christianisme naissant, dit excellemment notre auteur, créent un problème aux aspects divers. On songe d'abord à ces spéculations étranges désignées sous le nom de gnosticisme, qui mirent en danger la foi commune de l'Eglise dès la fin du Ier siècle, puis remplirent de leurs extravagances le IIe siecle et la première moitié du IIIe. Comment expliquer leur formation ? — On peut ensuite élargir le problème et, si l'on consent à considérer le gnosticisme chrétien comme une forme de religion s'encadrant dans un mouvement de beaucoup plus grande envergure, se demander s'il existe un lien entre ce *mouvement de gnose* et le christianisme naissant. Le premier aspect du problème est celui auquel s'arrête l'historien de l'Eglise, le second, celui qui préoccupe l'historien des religions. En réalité les deux aspects sont solidaires et dépendent tous deux de la question primordiale des origines du gnosticisme » (col. 660).

Après avoir montré comment on en est venu à poser le problème sous la forme qu'il revêt aujourd'hui, et exposé les différentes conceptions historiques qui s'affrontent, l'auteur aborde, dans la seconde partie de l'étude, le point principal qu'il s'agit d'élucider. Deux solutions extrêmes du gnosticisme chrétien s'opposent l'une à l'autre. Pour la première, il n'existe pas de gnose en dehors du gnosticisme chrétien, et celui-ci s'explique par une hellénisation exagérée du christianisme. La seconde recourt à une gnose orientale, très ancienne, dont le gnosticisme chrétien ne serait qu'une frappe particulière.

[1] Dans le dernier fascicule paru du *Dictionnaire* (CXVIII), signalons les deux études substantielles : *Quiétisme* de M. F. Pourrat, qui complète heureusement l'article *Molinos*, et *Quesnel* de M. Carreyre, qui continue *Jansénisme* et prépare *Unigenitus (Bulle)*. A noter aussi une bonne étude historique de M. G. Fritz sur *Quinisexte (Concile)*.

En démontrant la vérité de cette seconde solution, M. Cerfaux rend un service signalé à l'apologétique chrétienne des premiers siècles. Et rien qu'à ce titre, son article doit être signalé comme de première importance.

« Le phénomène qui s'est produit dans le christianisme au IIe siècle, écrit-il, n'est pas isolé : les écrits hermétiques, par exemple, révèlent l'existence d'une gnose païenne, contemporaine et proche parente du gnosticisme chrétien. En outre, les tendances religieuses qui ont fait naître le gnosticisme lui sont antérieures et peut-être de beaucoup ;... quelle est l'antiquité de cette gnose antérieure au gnosticisme ? » (col. 671).

Ce problème de l'antiquité d'une *prégnose* est assez obscur. M. Cerfaux n'hésite pas à remonter, des sectes gnostiques dont l'existence est attestée surtout pour la deuxième moitié du IIe siècle, à des formations antérieures, peut-être même aux origines chrétiennes, et qui font déjà pressentir le gnosticisme. Deux sources païennes et une source juive lui paraissent indiscutables. D'après lui, on est en droit d'affirmer l'existence à Alexandrie d'un mouvement païen qu'on pourrait déjà désigner par le terme de « gnose », et qui remonterait vraisemblablement au Ier siècle avant notre ère. Ce mouvement cherche à fonder une sorte de philosophie de caractère inspiré. Ses racines plongeraient dans la théosophie égyptienne de l'époque hellénistique. Ailleurs, en Syrie, en Asie Mineure, on devine des tendances de même genre, mais plus populaires, plus astrologiques et plus magiques ; elles se produisent au confluent d'influences grecques, égyptiennes et orientales (irano-babyloniennes). Enfin, en même temps, dans le judaïsme alexandrin se sont développés des thèmes qui ressemblent un peu à ceux de la gnose. La connaissance de Dieu, γνῶσις θεοῦ, y prend une place de même importance que dans le mouvement de gnose païenne. Néanmoins, les thèmes juifs sont en liaison très étroite avec la révélation de l'Ancien Testament, et c'est dans celle-ci qu'il faut chercher leur source principale.

Tel est le système général envisagé par M. Cerfaux pour expliquer la formation de la gnose. Ce plan plus vaste lui permet de dissocier plus complètement encore peut-être qu'on ne l'avait fait jusqu'ici les affirmations religieuses du christianisme naissant et les mouvements de gnose signalés. A Corinthe, les traces de gnose sont bien faibles ; dans les Epîtres de la captivité, on pense trouver les premières polémiques de Paul contre la gnose chrétienne naissante : M. Cerfaux estime qu'on est ici en présence plutôt « d'un syncrétisme judéo païen du genre de ceux qui se sont formés sous l'égide de Sabazius ou du *Theos Hypsistos* » (col. 691). Les linéaments de gnose sont encore trop peu marqués. On les aperçoit plus nettement dans les Epîtres pastorales. L'épître de Jude et la IIa Petri visent des hérésies qui préludent aux gnoses licencieuses. Les prédicateurs ambulants que stigmatise S. Jean dans ses épîtres enseignent une hérésie christologique apparentée au courant de gnose. — On peut se demander si l'existence, au sein du christianisme naissant, de ces sectes gnostiques, n'indique pas une influence réelle de la gnose sur le christianisme authentique. On l'a affirmé. M. Cerfaux n'a pas de peine à montrer l'inanité de cette affirmation : ni les épîtres pauliniennes de la captivité, ni les pastorales, ni la littérature johannique (pour ne rien dire des Synoptiques et de l'épître aux Hébreux) ne décèlent la moindre trace de complaisance envers l'erreur. Le christianisme n'est pas une gnose ; le paulinisme n'est pas une gnose ; la théologie johannique n'est pas une gnose. Telles sont les nettes affirmations par lesquelles se conclut cette belle étude sur la *Gnose :*

« Le judaïsme et le christianisme n'avaient pas à se laisser entamer par ce courant venu du paganisme. Ils partageaient avec lui la notion de révélation, nonobstant que leur révélation fût d'une toute autre nature ; leurs connaissances religieuses étaient assez riches et précises pour qu'ils n'aient pas la tentation d'emprunter à la gnose païenne ses mythes intellectualisés ; leur doctrine sur le salut et sur les moyens de salut était trop arrêtée, trop originale aussi, pour qu'ils admissent le principe religieux des gnoses caractérisées. La gnose resta donc à la périphérie du christianisme, y provoquant seulement la formation de sectes hérétiques » (col. 700).

3. — Origène est à coup sûr l'un des auteurs chrétiens qui, au début du IIIe siècle, ont le plus subi l'influence de la gnose et du néoplatonisme.

L'*Introduction au système d'Origène*, de M. l'abbé R. Cadiou, que nous avons jadis présentée à nos lecteurs *(Ami* 1933, p. 35), laissait pressentir une étude plus complète. Aujourd'hui *La Jeunesse d'Origène* [1], thèse principale de M. C. pour le doctorat ès-lettres, jointe à la thèse complémentaire, *Commentaire inédit des psaumes*, nous apporte, non une étude d'ensemble sur la théologie d'Origène, mais une histoire doctrinale des premières années du grand écrivain d'Alexandrie et un aperçu très intéressant sur des fragments encore inédits d'une de ses premières œuvres, le *Commentaire sur les psaumes*.

La Jeunesse d'Origène comprend quatre parties.

a) La première étudie la *formation* intellectuelle et religieuse d'Origène. Né dans une famille chrétienne et grandi dans le christianisme, Origène, dès son enfance, manifesta une curiosité insatiable pour les choses de la religion. Disciple de Clément, il nous apparaît déjà fort différent de son maître, jusque dans sa manière de concevoir l'ascèse chrétienne, et ses premiers écrits accusent une orientation de pensée très dissemblable. La persécution avait trempé son caractère ; la pauvreté, qui suivit la confiscation des biens de sa famille, l'obligea à utiliser ses connaissances et, se faisant maître de grammaire, il subvint

[1] In 8 de VI 424 p., 38 f. Paris, Beauchesne.

largement à ses besoins. De jour en jour son influence personnelle s'affirma et, incité par son zèle, de grammairien il devint catéchiste. Démétrius venait de succéder à Julien comme évêque d'Alexandrie : il confia à Origène l'école de catéchèse. Cet enseignement, dépendant du chef de l'Eglise, devait être exercé par un homme de mœurs irréprochables, expérimenté et capable de commenter l'Ecriture. En même temps qu'il se chargeait de la catéchèse, Origène releva le Didascalée. Il voulut en faire une école de philosophie chrétienne, où le maître, comme dans les collèges helléniques de cette époque, mènerait avec les disciples une vie de science et d'ascèse. Un ouvrage de Philon et les *Sentences* de Sextus l'orientèrent encore plus avant dans cette voie de perfection. C'est probablement sous l'influence de ces deux ouvrages qu'il s'infligea une mutilation qui prouvait « qu'il avait la foi, et une âme ardente, mais non une religion éclairée. » De plus en plus, Origène s'adonna à la grande entreprise qui s'imposait à lui : poursuivre la vérité religieuse, affermir son intelligence et son cœur, découvrir un monde invisible et mystérieux dans la parole de Dieu.

Rien d'étonnant donc qu'il se soit lancé dans l'étude de la Bible, dont il rechercha surtout « l'interprétation spirituelle, parce qu'elle introduit dans les mystères du Christ et dans les rapports que l'âme chrétienne entretient avec Dieu. » Sans doute, le sens littéral historique ne doit pas être ignoré mais il faut dépasser l'histoire. pour découvrir un sens plus mystérieux, par lequel on s'attache à la vérité morale ou spirituelle. C'est là le secret de ces commentaires allégoriques qu'on rencontre déjà dans les premiers essais d'interprétation de la Bible. On aurait tort d'y chercher une voie détournée pour séculariser l'Ecriture : le symbolisme alexandrin appartient sans conteste au christianisme. Il est, avant tout, un instrument de la vie mystique.

L'influence exercée par Hippolyte de Rome, dès avant le voyage d'Origène en cette ville, fut considérable. En théologie, Origène s'inspire, dans ses premières œuvres du moins, des allégories ou des formules qui lui avaient plu chez le prêtre romain, même quand il les juge incomplètes ou trop sommaires. La christologie est le terrain sur lequel la prise de contact est plus étroite.

b) C'est surtout apparent dans le *Commentaire sur les psaumes,* auquel s'attache M. Cadiou dès le début de la seconde partie : *Leçons et essais.* Cet ouvrage, que M. Cadiou, contrairement aux indications d'Eusèbe, n'hésite pas à faire remonter entre 214 et 218, est la première manifestation de la doctrine d'Origène : la physionomie très personnelle du jeune ascète s'y révèle déjà Il ne lui suffit plus de l'idéalisme de Clément : il souligne la nécessité des exercices particuliers d'oraison, de la lutte contre les tentations, du recueillement de l'âme, de l'attention prolongée, de la crainte doublée d'espérance, de la joie, fruit de la charité. Déjà aussi, dans le Psautier, Origène trouve le Christ, dont il exalte souvent les victoires de sa mission terrestre ; mais c'est parfois le Verbe qu'il y découvre, dans lequel il va chercher les secrets de la Providence. Les fragments inédits, qui sont l'objet de la thèse complémentaire, contiennent en outre quelques commentaires où l'on voit Origène déjà préoccupé par l'origine et la restauration des âmes ; mais rien n'y laisse encore pressentir la théorie des incarnations successives et du salut universel.

Le *Commentaire des Lamentations* lui fut inspiré par son séjour à Jérusalem. Jusque-là, en effet, il avait de préférence médité les victoires intérieures et leurs joies. Jérusalem délaissée lui donna le sentiment de l'abandon où tombe le pécheur. Son *Commentaire des Lamentations* sera le revers des portraits heureux qui remplissaient le *Commentaire des Psaumes.* Mais déjà Démétrius le rappelait à Alexandrie,

Origène faisait figure de chef de parti. On attendait de lui une théologie capable de s'imposer à l'opinion cultivée. Le conflit entre le christianisme et l'hellénisme s'était manifesté au sujet du dogme de la résurrection : si l'affirmation du dogme est facile, la justification en est moins aisée. Origène l'entreprit dans son *Traité de la Résurrection* en deux livres. Ce traité a péri et nous ne le connaissons que par les extraits de Pamphile *(Apologie,* VII) et par la réfutation qu'en a faite Méthode. L'explication origéniste « spiritualise » le corps ressuscité ; la « chair » que nous revêtirons alors doit être entendue au sens le plus large. L'âme possède comme un germe spirituel, qui ne dépend pas des éléments où le corps s'est dissous ; ainsi, de partout le corps peut ressusciter. Cette minimisation de l'identité corporelle au jour de la résurrection offensa les chrétiens. Ce fut la première grave querelle contre Origène.

En même temps qu'il est théologien, il est polémiste et apologiste. Dans le Didascalée il avait déjà trouvé acclimatée une sorte de valentinisme, peut-être (M. Cadiou n'en semble pas douter) reçu de Panthène. Tout en combattant la gnose, Origène ne cessa de la méditer et d'en retenir quelque chose dans la perspective de son système. « Il emprunta aux gnostiques, nous dit M. C., parce qu'il était devenu philosophe, et seulement dans la mesure où la gnose était une philosophie du monde et de l'âme » (p. 148). Et c'est en tenant compte de ces influences que notre auteur nous fait parcourir l'évolution intellectuelle d'Origène, lequel finalement, ayant étudié la philosophie d'Ammonius Saccas, y trouve « une inspiration générale qui tempère son platonisme, atténue le dualisme très répandu dans la vie religieuse de son temps, assemble la nature et la liberté » (p. 202).

c) Nous voici par là-même aux portes des arcanes jusqu'où, dans la troisième partie de son ouvrage, M. Cadiou entend nous faire pénétrer. Il

s'agit du *néo-platonisme avant Plotin* et des relations d'Origène avec l'École. Il s'agit surtout d'« Origène le païen. » On sait que c'est là un des points les plus obscurs de la vie d'Origène. Doit-on distinguer, parmi les disciples d'Ammonius Saccas, deux Origène : notre grand auteur chrétien et un autre philosophe, un païen ? Ou bien faudrait-il n'admettre qu'un seul Origène? Pareille indentité entraîne de bien sérieuses difficultés et nombre de critiques admettent l'existence de deux Origène. Sans prendre une position nettement affirmative, M. Cadiou incline visiblement vers la thèse d'un Origène unique. De là peut-être son insistance à marquer l'influence de la philosophie néoplatonicienne avant Plotin sur l'esprit d'Origène et toutes les hypothèses émises à ce sujet. Sans doute une large part de vérité peut être concédée aux solutions proposées ou plutôt suggérées par M. C., mais, l'auteur s'en rend compte lui-même, la lumière est loin d'être faite. Si, en effet, près de certains esprits, « la Bible et l'antiquité classique, l'Evangile de S. Jean et Platon parurent réconciliés » dans la philosophie alexandrine (p. 228), il n'en est pas moins vrai que déjà une forte opposition s'élève chez les chrétiens à l'égard de la philosophie hellénique dès avant Plotin.

d) La quatrième partie a pour objet *la théologie* d'Origène, c'est-à-dire, au point où M. Cadiou veut arrêter son étude, l'enseignement du *Traité des Principes* et du *Commentaire du Prologue de S. Jean*. Dans le premier, le regard d'Origène s'étend au-delà des choses de l'âme, dont la perfection ou les fautes l'avaient occupé jusque-là. Il se forme des notions sur l'univers et sur l'origine des êtres. Pour cela, il remonte aux données incontestables de la foi chrétienne; mais, cela fait, il s'efforce d'éclairer les points qui ne sont pas définis par la Tradition, et oppose aux fausses explications issues du sens propre, des opinions plus autorisées et plus conformes à la piété chrétienne. Le *Traité* fut donc une sorte de méditation philosophique sur les dogmes, plutôt qu'une interprétation de l'Ecriture. Mais précisément certaines de ces méditations paraissaient avoir trop subi l'influence de la gnose et de la philosophie néoplatonicienne; et cette impression devait se fortifier encore à la lecture du *Commentaire de l'Evangile de S. Jean*. Avec des réserves, sans doute, et de multiples corrections, Origène y proposait « un programme de gnose chrétienne, qui fondait le progrès spirituel sur une ascèse de l'intelligence, en vue d'obtenir une connaissance plus pure de la nature divine. »

Rien d'étonnant que les tentatives d'Origène aient provoqué des réactions : l'évêque d'Alexandrie, ou plutôt les évêques égyptiens (M. Cadiou souligne opportunément cette nuance) le firent sentir à l'écrivain, qui venait précisément de recevoir indûment l'ordination sacerdotale. Ainsi, au point qui marque le terme de l'étude sur *La Jeunesse d'Origène*, l'œuvre du grand alexandrin semble aboutir à un échec.

En réalité, ce fut une crise féconde d'où un nouvel élan devait sortir. C'est que, comme le marque expressément M. Cadiou, « les témérités d'Origène, ni son hellénisme ne sont primitifs, et il est probable qu'on pourrait porter un jugement analogue sur toute l'antiquité chrétienne. On n'était pas naturellement philosophe, on le devenait par nécessité, et aussi par une sorte de propension du christianisme qui est, comme on l'a observé, la plus métaphysique des religions » (p. 400). Si Origène est devenu, plus qu'il ne convenait, platonicien ou gnostique, c'est qu'il a cédé à l'usage ou s'est cru obligé de recourir à la culture; la foi traditionnelle n'était pas, en lui, pour autant, adultérée. C'est là d'ailleurs une des explications les plus vraisemblables des « erreurs » d'Origène, et on doit être reconnaissant à M. Cadiou d'avoir mis en bon relief les influences diverses qui ont ainsi contribué à orienter Origène pendant sa jeunesse.

Dans la thèse complémentaire, *Commentaire inédit des psaumes*, étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit *Vindebonensis 8* [1], M. C. a voulu combler une lacune : il n'existe aucun travail critique qui concerne les commentaires d'Origène sur les psaumes. Il s'est borné cependant aux fragments contenus dans le manuscrit viennois 8. La traduction des principaux fragments est précédée d'une analyse du manuscrit et d'une étude approfondie sur l'authenticité et la valeur des fragments. Le texte grec est précédé de la traduction française des principaux passages (plusieurs ne sont traduits que partiellement) et suivi d'un index. Les psaumes sont groupés sous divers titres : allusions personnelles, le Verbe éternel, le Saint-Esprit, le monde et sa fin, le Verbe fait homme, le règne du Christ, la science religieuse, Sion, la chute, tentation et combat, persécutions, le progrès spirituel, la thérapeutique spirituelle, la pénitence, les degrés de perfection.

On se rappellera cependant que ces textes, transmis par les chaînes, ont pu subir les retouches des disciples d'Origène et les abréviations ou les gloses d'Eusèbe. M. C. n'a pas manqué d'attirer l'attention sur les problèmes que soulèvent parfois ces textes maniés par tant d'intermédiaires.

4. — Bien qu'il y soit peu question de théologie proprement dite, les deux thèses de M. Yves Courtonne sur *Saint Basile* méritent de prendre place en cette Chronique.

La thèse principale, *Saint Basile et l'Hellénisme* [2], étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'*Hexaméron*, semblerait peut-être, d'après son titre, vouloir

[1] In-8 de 142 p., Paris, 1935; Société d'édition « Les Belles Lettres »

[2] In-8 de XII-248 p., Paris, 1934; Firmin-Didot.

suivre, à propos de S. Basile, les voies tracées par M. Cadiou à propos d'Origène. Il n'en est rien : d'ailleurs la thèse de M. Courtonne est antérieure à celle de M. Cadiou. L'objet du livre n'est pas le problème de l'utilisation de l hellénisme par les chrétiens, ses avantages et ses dangers : cette question est exposée très brièvement dans l'*Introduction* (p. 1-14).

L'objet précis de la thèse est la formation hellénique de S. Basile, telle qu'elle apparaît dans ses homélies sur l'Hexaméron. L'idée de cette thèse a été inspirée à l'auteur par la lecture de l'ouvrage de M Méridier, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. L'enquête commencée par M. Méridier a été continuée par M. Guignet dans sa thèse *Saint Grégoire de Nazianze et la Rhétorique*. « Toutefois, écrit M. Courtonne, M. Méridier et M. Guignet ne considèrent pour ainsi dire que l'extérieur d'un personnage, l'expression de sa pensée et non cette pensée même. Aussi m'a-t-il semblé que le sujet prendrait tout son intérêt si l'on étudiait l'une et l'autre, et si l'on recherchait non seulement ce que le langage des Pères doit à la rhétorique profane, mais encore ce que leurs idées mêmes doivent à la sagesse antique. »

La thèse comporte donc deux parties bien distinctes : une partie *doctrinale*, l'influence des idées ; une partie *littéraire*, l'influence de la rhétorique profane.

M. C. aurait voulu embrasser l'œuvre entière de S. Basile ; il a jugé préférable de se restreindre à l'*Hexaméron* : c'est l'ouvrage qui doit le plus à la sagesse profane, tant au point de vue des idées qu'à celui de la forme.

La première partie de la thèse expose « le système du monde d'après un Père de l'Eglise » : création du ciel et de la terre, le temps, l'œuvre créée, le firmament, la fonction du firmament ou la raison d'être des eaux supra-célestes, la création des végétaux, la création des corps lumineux, la vanité de l'astrologie, la création des animaux terrestres, la beauté de la création. Le dernier chapitre, résumé et conclusions, énumère les croyances païennes combattues par Basile et celles qu'au contraire il a su utiliser. Par là même que S. Basile a su utiliser les croyances païennes, il montre que les discussions des philosophes grecs lui sont familières. Mais il les déforme souvent. Comment en être surpris, puisque ses homélies sont destinées à un auditoire d'artisans, qu'il fallait intéresser à ces questions difficiles ?

Si la science physique est souvent en défaut dans ces homélies, l'art oratoire n'y est jamais négligé. La deuxième partie de la thèse le prouve surabondamment, M. C. y montre tous les procédés empruntés à la rhétorique profane par S. Basile et qui lui ont permis, devant son auditoire d'artisans, de parvenir à une éloquence « à la fois savante et populaire, familière et distinguée » (p. 244).

La thèse secondaire, *Homélies sur la richesse, édition critique et exégétique* [1], est une édition, une traduction et un commentaire de deux homélies de S. Basile sur la richesse, celles qui, dans les éditions ordinaires, sont numérotées VI et VII. Ce sont les seuls écrits qui nous restent de ce Père sur la richesse : la première commente S. Luc, XII, 18 ; la seconde S. Matthieu, XIX, 16-26. Sans qu'on puisse assigner une date absolument certaine aux deux homélies, l'auteur, à la suite de M. A. Puech, estime qu'elles doivent être placées aux environs de l'année 368, au cours de laquelle Basile prononça l'homélie VIII à l'occasion d'une famine qui ravageait la Cappadoce. Ces trois homélies seraient donc d'une époque où la misère se faisait particulièrement sentir, et où il convenait de rappeler aux riches le précepte de la charité.

Le texte, établi d'après trois manuscrits de Paris, « diffère assez peu du texte des Bénédictins reproduit par Migne » (p. 11). On aimera à relire ces pages où la détresse des pauvres, la dureté des riches, sont dépeintes en des traits inoubliables. Les commentaires qui font suite aux textes méritent de retenir l'attention. Les chapitres II et III sont particulièrement intéressants : *le fond historique des deux homélies*, où l'auteur brosse un tableau émouvant de l'état social dans les cités de l'empire romain au IVe siècle ; *les idées de Basile sur la richesse, comparées avec celles de Chrysostome* (p. 82-100 ; 101-108).

5. — L'importance de *l'argument patristique dans la controverse nestorienne* a été fréquemment signalée. Dans deux articles des *Recherches de science religieuse* [2], le P. Hubert du Manoir, S. J., par une analyse minutieuse des textes et un travail très poussé de comparaison entre les différents documents, conciliaires et non conciliaires, montre quelle valeur dogmatique fut accordée aux autorités patristiques au cours de la controverse. Les Pères allégués comme autorités dans l'argumentation théologique sont des hommes remarqués et remarquables par la sainteté de leur vie non moins que par l'éminente orthodoxie de leur doctrine ; ils sont morts en communion avec les Eglises ; ils ont illustré l'Eglise par leurs écrits et ils ont été du moins implicitement approuvés par elle. Le fondement de l'autorité doctrinale des Pères vient de ce qu'*ils proposent la doctrine de l'Eglise elle-même*. Si Cyrille, dans son ouvrage *Contra Julianum imperatorem*, invoque des autorités profanes, on aperçoit nettement que leur fondement est, à ses yeux, bien différent du fondement de l'autorité des Pères ; il n'invoque les philosophes profanes que pour les besoins d'un « argument *ad hominem*. »

Pour comprendre toute la portée de cet argument patristique à Ephèse, le P. du Manoir insiste

[1] In-8 de 146 p., *ibid.*
[2] Tome XXV, octobre-décembre 1935

sur deux remarques indispensables. Ce qui donne sa pleine valeur à l'argumentation, c'est beaucoup moins le sens direct des textes que leur connexion évidente avec l'argument de tradition en général et le sens scripturaire. Il importe donc, si l'on veut « comprendre la pensée des anciens, *de ne pas morceler la preuve ;* il faut la replacer dans son milieu en tenant compte de ses multiples attaches, en sorte que l'on voie tout concourir et tout conduire à une seule affirmation : celle de la foi de l'Eglise » (p. 556). Une seconde remarque : il ne faut pas minimiser la valeur de l'argument patristique et de l'argument scripturaire. Les Pères, par delà peut-être les imperfections et les insuffisances, entendaient bien y trouver une véritable preuve du donné révélé : « Presque tous les matériaux positifs utilisés au V^{e} siècle pour la construction d'une christologie et d'une mariologie ont longtemps persisté et persistent encore aujourd'hui ; on peut soutenir, à condition que l'on nuance cette affirmation pour chaque époque et pour chaque écrivain, que toutes les fois qu'un texte était controversé, les Pères s'efforçaient de déterminer le sens historique selon leurs moyens, et que leur effort a été presque invariablement couronné de succès » (p. 558).

6. — Voici encore un article de revue d'un réel intérêt, non seulement pour la théologie, mais encore pour le dogme puisqu'il s'agit de déterminer à la fois l'époque et l'auteur du symbole *Quicumque : Pour l'histoire du symbole « Quicumque. »* par le P. Schepens, S. J. [1]

Les éditions les plus récentes de Denzinger le placent encore au V^{e} siècle, ne lui connaissent pas d'auteur certain et lui assignent une origine espagnole. Dès 1909, le P. Brewer, S. J., l'attribuait à S. Ambroise de Milan. Fort contestée dans les années qui suivirent, cette attribution est aujourd'hui devenue en faveur auprès d'un certain nombre de critiques, notamment A. E. Burn et Lietzmann. Dom Germain Morin a montré que Césaire d'Arles connaissait déjà le symbole *Quicumque,* mais qu'il n'en était point l'auteur. Il faut donc chercher plus haut. Plus haut encore que l'époque de S. Augustin, car les textes parallèles qu'on trouve dans l'évêque d'Hippone marquent de toute évidence une dépendance verbale à l'égard du *Quicumque :* « Le *Quicumque,* dont il y a tant de réminiscences dans les ouvrages du grand docteur, lui était déjà connu lorsqu'il composait ses *Confessions.* Cet ouvrage est, d'après les Bénédictins suivis par Bardenhewer, des environs de l'an 400. Tillemont le datait de 397, Morelli de 398. D'après un calcul plus récent de M. Monceaux, il est de la fin de 397 ou du début de l'année suivante » (p. 560).

Cette date écarte la paternité des papes Anastase I^{er} et Boniface I^{er} auxquels certains manuscrits ont attribué le symbole d'Athanase. Serait-il d'Eusèbe de Verceil ? Le P. Schepens ne le pense pas, pour des raisons de critique textuelle comparative. Pour des raisons analogues, il conclut à la *vraisemblance* de la solution proposée par le P. Brewer.

[1] *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain,* 1936, p. 548-580.

Nous n'entrerons pas dans le détail de la démonstration, qui paraît absolument convaincante en ce qui concerne la première partie du symbole, relative à la Trinité. Quant à la seconde partie, christologique, il semble moins facile d'en retrouver les formules nettes et précises dans le *De Incarnationis dominicæ sacramento,* dont la comparaison s'impose cependant en cette matière. Tout au plus peut-on dire que certaines affirmations (voir surtout le c. 5, n. 35) préludent à la lettre de S. Léon. Et il semble bien que l'auteur du *Quicumque* ait connu les termes de cette lettre dogmatique. De plus, aucune trace dans les œuvres de S. Ambroise de la célèbre comparaison de l'âme et du corps, canonisée par le *Quicumque.* Faudrait-il en venir à l'hypothèse de deux origines différentes du symbole, l'une pour la partie trinitaire, relativement ancienne, l'autre pour la partie christologique, de date plus récente ? Cette hypothèse a trouvé des partisans et les garde encore. Nous n'en sommes pas. Mais peut-être arrivera-t-on à démontrer que l'attribution à Ambroise de la seconde partie elle-même est non seulement possible, mais vraisemblable.

7. — L'histoire de la théologie dans le haut moyen âge a fourni au *Dictionnaire de Théologie* deux excellentes monographies, l'une sur Paschase Radbert, l'autre sur Raban Maur [1].

a) Paschase Radbert (790-865) est l'un des meilleurs auteurs du IX^{e} siècle ayant écrit sur la sainte Eucharistie. Le *Liber de corpore et sanguine Domini* est son ouvrage fondamental, celui dans lequel il a mis le plus de lui même.

L'auteur de l'article, M. l'abbé H. Peltier, professeur au Grand Séminaire d'Amiens, montre bien comment le réalisme accentué de Radbert sait aborder les problèmes eucharistiques les plus ardus, et se garder en même temps du réalisme grossier d'une présence matérialisée du corps du Christ. Déjà il entrevoit la solution des difficultés dans le dogme de la conversion (il ne dit pas encore transsubstantiation, mais l'idée est sous-jacente) des créatures visibles du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ. C'est en raison de ce changement miraculeux que la réalité invisible de l'Eucharistie a quelque chose de sublime, de spirituel. Dans sa conclusion, M. P. remarque que Radbert

« a été très frappé par la grande idée du corps mystique du Christ qu'il trouvait magnifiquement développée dans S. Augustin et, mieux encore peut-être à son point de vue, dans S. Hilaire. L'incorporation au Christ de chaque fidèle régénéré par le baptême, nourri par l'eucharistie, telle est

[1] Tome XIII, col. 1628-1639 ; 1601-1620.

son idée dominante, explicative. *Et erunt duo in carne una*, dit-il en un sens accommodatice, mais très expressif. S. Hilaire trouvait insuffisante la pensée d'une union simplement morale du fidèle avec le Christ ; pour lui « l'incorporation » suppose une union « physique », un rattachement, une adhérence, non pas charnelle, certes, mais réelle, de chaque fidèle à la personne même du Christ Jésus, fils de Marie, toujours vivant et le même. Ainsi, pour Radbert, il apparait tout à fait insuffisant que l'eucharistie nous donne « *quelque chose* » du Christ, une vertu, une puissance. Elle le donne lui-même : lui-même nourrit notre vie par une communication directe de sa propre vie, en multipliant spirituellement sa propre chair et son propre sang, comme il a multiplié les pains » (col. 1638).

Pour l'explication de S. Hilaire, M. P. renvoie au livre du P. Meersch, *Le Corps mystique du Christ*, t. I. Nous y avons cherché en vain l'expression « union physique » : union *dans la réalité*, telle est la véritable expression du docteur de Poitiers. Le terme « physique » est par lui-même assez équivoque. On voudra bien se reporter à l'observation que nous avons déjà faite à ce sujet en 1935, p. 390.

b) C'est aussi à M. Peltier qu'est échu le soin de rédiger l'article sur Raban Maur. Nous y trouvons, outre une excellente analyse des œuvres et de l'action politique, apostolique et intellectuelle de l'archevêque de Mayence, l'appréciation équitable de la valeur de son œuvre :

« De cette œuvre on peut dire qu'elle est pratique, encyclopédique et traditionnelle. La pure érudition est absente des préoccupations de Raban Maur ; cette œuvre intellectuelle si vaste n'est pas animée par ce qu'on appelle la curiosité intellectuelle ; l'idée de connaître pour connaître ne semble pas être en lui. Cela se comprend, si l'on se rappelle qu'il est avant tout un moine ; il enseigne, non dans une université, mais dans un monastère situé aux confins de la chrétienté ; son enseignement est un apostolat... Raban Maur s'est donné la mission de fournir des instruments de travail, les éléments essentiels d'une culture générale théologique indispensable à la vie religieuse et à la vie apostolique.

Pour la même raison que nous venons de dire, Raban Maur s'intéresse à toutes les branches du savoir humain... Pourtant il ne faudrait pas le croire atteint de cette espèce de boulimie intellectuelle que l'on constate chez les hommes du XVIe siècle ;... il ne s'agit pas d'une universelle érudition, mais d'un ensemble de connaissances superficielles considérées comme nécessaires...

Son œuvre est vaste, mais, il faut bien le reconnaître, elle est peu personnelle ; même quand il s'agit de prendre parti dans une controverse, il suit l'opinion et souvent prend les expressions de tel ou tel des auteurs qui l'ont précédé : Alcuin, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, les Pères de l'Église latine et leurs disciples immédiats. Les Pères grecs lui sont moins connus et, vraisemblablement, il les lit dans une traduction latine... » (col. 1609).

Raban Maur, sollicité par Hincmar, est intervenu discrètement, mais avec netteté et fermeté, dans l'affaire de Gottschalk. En peu de pages, M. Peltier a su dire tout ce qu'il fallait sur ce bon ouvrier de la renaissance carolingienne, et a marqué la place honorable qu'il tient dans l'histoire de la théologie catholique.

8. — S. Anselme vient d'être le sujet d'une controverse assez vive entre deux théologiens de renom. Il s'agit de l'attribution à l'illustre archevêque d'un « premier jet » du *Cur Deus homo*. Dès le début de 1930, un jésuite belge, le P. Eugène Druwé, annonçait avoir découvert « une première rédaction » encore inédite du *Cur Deus homo*. L'édition de cette ébauche a paru seulement en 1933, dans la collection des *Analecta Gregoriana*, sous le titre : *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita* [1]. Il s'agit d'un traité complet dont le P. Druwé est parvenu à découvrir trois exemplaires différents. Plus court des deux tiers et autrement rédigé que notre *Cur Deus homo* actuel, non seulement il est consacré au même sujet, mais il en reproduit, à ne pouvoir s'y méprendre, les doctrines si caractéristiques et souvent jusqu'aux expressions. Le rapport avec l'ouvrage de S. Anselme est donc indéniable. Mais c'est sur la nature même de ce rapport que les auteurs émettent des hypothèses divergentes.

Le P. Druwé n'hésite pas, nous l'avons dit, à considérer ce *Libellus* comme une première ébauche due à S. Anselme lui-même, et il apporte quatre chefs de preuves. En lui-même, le *Libellus* offre des caractères qui invitent à le regarder comme provenant de S. Anselme (p. 21-28) ; et en même temps, il se présente sous la forme d'une ébauche préparatoire à un ouvrage plus achevé (p. 29-36). D'autre part, le *Cur Deus homo* porte à maints indices la trace d'une double rédaction (p. 36-66) ; or le *Libellus* se trouve correspondre à la première forme qui se laisse deviner à travers la trame du livre définitif (p. 66 75).

Cette thèse a reçu de chaleureuses approbations du P. Stufler, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (1934, p. 285-286) ; de M. Al. Janssens, dans les *Ephemerides theologicæ Lovanienses* (1934, p. 408-409) ; de M. Bethune-Backer, dans *Journal of theological studies* (1934, p. 220-221). Ce dernier critique ne tardait pas, d'ailleurs, à revenir sur son premier sentiment et à considérer la cause du *Libellus* comme perdue (octobre 1934, p. 431). Le P. Weisweiler, qui dès l'abord avait manifesté une sympathie hésitante à la thèse du P. Druwé, dans le compte-rendu qu'il en fit dans *Scholastik*, janvier 1934, p. 132-133, n'hésitait plus en octobre (p. 614-615) à déclarer qu' « on ne pourra plus faire du *Libellus* un ouvrage d'Anselme ; il faudra le tenir pour un remaniement précoce, et d'ailleurs important » du *Cur Deus homo*.

C'est que, dans l'intervalle, M. Jean Rivière avait publié dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg une attaque et une réfutation en règle de la thèse proposée par le P. Druwé [2].

[1] In-8 de XII-104 (46) p., Rome, Université Grégorienne, 1933.

[2] Juillet 1934. Tiré à part, de 42 p.

Sans entrer dans les discussions de détail, il suffit de rapporter ici l'argument-massue magistralement développé par le professeur de Strasbourg :

« Il est visible, au premier coup d'œil, que notre opuscule doit à S. Anselme la majeure et la plus significative partie de ses matériaux. Naturellement, vu le sujet, c'est ici le *Cur Deus homo* qui devait être la mine principale ; mais quelquefois *d'autres ouvrages* du grand docteur *y sont aussi exploités*. Rien de plus suggestif que de saisir ce système d'utilisation dans le concret.

Peu de passages anselmiens s'y retrouvent *in extenso* : comme le remarque le P. Druwé (v. g. p. 13-14, 25), on y constate plutôt une sorte de perpétuelle assimilation. Les textes parallèles y sont faits de petits fragments détachés d'un contexte plus étendu et rapprochés l'un de l'autre, avec des additions ou des retouches qui, sans déguiser la ressemblance, donnent à l'ensemble une certaine originalité. Et comme, plus d'une fois, les éléments de cette marqueterie *proviennent d'endroits sinon de traités divers*, il arrive que telle petite page du *Libellus* se résolve, à l'analyse, en une espèce de centon.

De ce chef, on s'explique difficilement en vertu de quelle psychologie un seul et même écrivain, surtout quand il avait l'envergure d'un Anselme aurait assumé l'étrange et ingrate besogne d une pareille mosaïque. Et ceci par deux fois : d'abord, pour composer notre *Libellus* à titre de brouillon, où d'autres morceaux anselmiens, on va le voir, sont remployés, puis, pour en tirer son *Cur Deus homo*. Tout au contraire, ne se comprend-il pas à merveille si le *Libellus* est l'œuvre d'un admirateur, à la fois servile et ingénieux, qui butine de ci de là dans les livres du maître la matière habituelle de son exposé, non sans l'amalgamer ensuite à ses trouvailles personnelles, pour adapter l'ensemble à ses propres fins ?

Où l'hypothèse d'un auteur différent devient une certitude, c'est lorsqu'on s'aperçoit *que le* Libellus *utilise parfois de la même façon quelques ouvrages d'Anselme incontestablement postérieurs* au *Cur Deus homo*. C'est ainsi que le *De conceptu virginali et originali peccato*, composé en 1099-1100, y fait tous les frais du chap. VIII... »

Et M. Rivière d'aligner un certain nombre de textes *postérieurs* au *Cur Deus homo* et qu'on retrouve dans le soi disant premier jet de cet ouvrage d'Anselme !

Une réponse du P. Druwé, parue dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain [1], sous le titre : *La première rédaction du « Cur Deus homo » de S. Anselme*, n'apporta pour ainsi dire aucun élément nouveau au problème. Aussi M. Rivière pouvait-il récemment formuler sans peine une conclusion qui paraît bien près d'être définitive :

« Dans l'espèce, tout ce que le *Libellus* a de commun soit avec le *Cur Deus homo*, soit avec les ouvrages antérieurs ou postérieurs de l'archevêque de Cantorbéry, se comprend sans peine de la part d'un auteur qui les eut en mains et les exploite à sa façon [2]. »

9. — *L'évolution religieuse de Luther* aux environs de 1510-1515 a fait l'objet, en 1922, d'une fort belle étude de M. H. Strohl, doyen de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Le P. Denifle, dès 1904, avait présenté des aperçus intéressants sur la même question, dans le premier volume de *Luther und Luthertum*. Plus récemment, Adolphe Hamel est entré dans plus de détails, spécialement quant à l'influence de S. Augustin sur le jeune Luther, *Der junge Luther und Augustin*. Dans un premier volume, il a étudié le Sententiaire de 1509 1510 et l'exégète des psaumes de 1513-1515 dans son rapport avec Augustin (t. I), *Der Sententiar von 1509-1510 und Exeget der Psalmen von 1513-1515, in seinem Verhältnis zu Augustin* [1] ; dans le second volume, l'étude concerne l'exégète de l'épître aux Romains 1515-1516, de l'épître aux Galates 1516-1517 et de l'épître aux Hébreux 1517-1518, dans son rapport avec Augustin (t. II, *Der Exeget des Römerbriefes 1515-1516, des Galaterbriefes 1516-1517 und des Hebräerbriefes 1517-1518 in seinem Verhältnis zu Augustin*, 1935). De ces deux volumes, le premier est de beaucoup le plus considérable, et ce qui le rend particulièrement intéressant, c'est le long tableau comparatif (p. 226-349) qui nous met sous les yeux les emprunts faits par Luther à S. Augustin. Les textes sont étudiés avec soin et l'auteur marque la nuance personnelle que Luther leur donna : ceux où s'affirme le pessimisme augustinien sur la déchéance de l'homme et son asservissement au péché sont glosés par Luther avec une complaisance non déguisée. Déjà se dégage la psychologie particulière du futur réformateur.

L'étude sur « le Sententiaire de 1509-1510 » ne contient que quelques pages. Aussi bien, de son enseignement à Erfurt sur le livre des *Sentences*, Luther ne nous a laissé que quelques notes marginales, en réalité peu importantes.

Ces notes marginales ont cependant fourni à M. Vignaux la matière d'une solide étude : *Luther commentateur des Sentences* (livre I, dist. XVII) [2]. L'auteur, spécialiste des questions doctrinales intéressant l'école nominaliste — on se souvient du magistral article écrit par lui sur ce sujet pour le *Dict. de Théologie cath.* (voir *Ami* 1932, p. 35) — s'est proposé ici, en étudiant ces notes marginales, de situer les premières pensées de Luther par rapport aux théologiens nominalistes qui, dans l'Ecole, ont précédé la Réforme. Trois noms reviennent sous la plume de l'auteur, Guillaume d'Occam, Pierre d'Ailly et surtout Gabriel Biel.

Il s'agit de l'interprétation de la dist. XVII du livre Ier des *Sentences* : doctrine de la vertu de charité dans l'âme chrétienne. Le livre de M. V. se divise en deux parties. La première, analyse de la doctrine de Pierre Lombard, entend « reviser les idées directrices choisies au départ » ; la seconde dégage la pensée des différents commentateurs nominalistes, surtout de Gabriel.

[1] Juillet 1935, p. 501-540.
[2] *Revue des Sciences rel.*, janvier 1936, p. 17.

[1] In 8 de XV-350 p., 13 M. 20 ; Gütersloh, Bertelsmann.
[2] In-8 de 114 p., 20 f., Paris, 1935, Vrin (Collection : *Etudes de philosophie médiévale*, XXI).

Ce serait étrangement se tromper que de prêter à M. Vignaux l'intention de montrer que le nominalisme de certains théologiens catholiques a abouti à la doctrine luthérienne :

« L'histoire de la théologie, déclare l'auteur, s'éclaire quand on dégage une *problématique*. On n'assimile pas pour autant la succession des doctrines à une suite logique ; on ne fait point des penseurs de simples moments de quelque idée en devenir. Nous demeurons attachés aux individus, avec leur tempérament, leurs réactions — que chacun essaie de rendre cohérentes : d'où une certaine logique à l'intérieur de chaque attitude. Tous les hommes que nous considérons ici ont d'ailleurs réagi aux mêmes textes : aux autorités que proposent les *Sentences* et à l'autorité même du Maître qui les a réunies. L'historien ne s'étonne point de retrouver, de l'un à l'autre, les mêmes problèmes. » *(Avant-Propos)*.

C'est au lecteur averti qu'il appartient de dégager complètement les conclusions. M. Vignaux ne fait que les esquisser. Pierre Lombard nie la charité créée ; pour lui, la charité, c'est l'Esprit-Saint dans l'âme juste. Pour les nominalistes, la raison seule ne parvient pas à démontrer la nécessité d'un *habitus* créé dans l'âme; ils l'acceptent cependant, ils en enseignent l'existence, au nom de la foi. Et ils accordent néanmoins un primat indiscutable à l'amour divin, prévenant en nous tout don créé. « L'occamisme admet une grâce créée : l'*habitus* de la charité. Une vertu infuse : capacité d'action que la créature ne saurait acquérir, qu'elle reçoit du Créateur... Mais, pour se distinguer de la Charité incréée, cet *habitus* ne l'offusque point, n'empêche ni de la concevoir, ni de la vouloir comme la source ou plutôt l'essence du salut : *ratio formalis præcise.* » Bien plus, « rien de créé n'est par essence la grâce ou la charité nécessaire et suffisante au salut... Si un décret divin ne lui avait librement assigné cette fonction, (la charité créée) cette qualité de l'âme, serait bien incapable de la rendre chère et agréable à Dieu. » On voit par là comment Luther, en étudiant la théologie nominaliste, a pu franchir facilement le passage qui séparait cette théologie, encore catholique, de la doctrine d'une justification tout extrinsèque. Il négligera les spéculations des commentateurs ; il en reviendra au texte du Lombard ; il entendra libérer les documents de la foi de toute enveloppe philosophique :

« Les commentateurs des *Sentences* discutent de la charité en langage aristotélicien. Si la vertu qui sauve rentre sous la catégorie d'*habitus*, se définit comme une *forme* de l'âme, le Maître se trouve convaincu d'absurdité ; *absurdissime loquitur :* l'incréé n'informe pas la créature. Mais identifier une vertu à l'Esprit n'est absurde que si l'on veut garder à la vertu, à l'*habitus*, son sens philosophique : la difficulté vient du vocabulaire, résidu de métaphysique en théologie, *ex verbis Aristotelis rancidi philosophi* [1]. Qu'on ne se laisse point abuser par les commentaires aristotéliciens, que l'on écarte le mot d'*habitus* ou qu'on sache l'utiliser en le forçant : le texte magistral reprend sa clarté. L'originalité de Luther paraît ici : Occam, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel ne suspectaient point les catégories du Philosophe ; ils en usaient tout naturellement pour situer la vertu de charité dans l'ordre universel. On ne peut pas confondre l'attitude de Luther devant la distinction XVII avec l'opposition au thomisme d'un disciple de Scot ou d'Occam. C'est le terme *habitus,* commun à toutes ces doctrines, qui se trouve atteint par la défiance du théologien à l'endroit de la philosophie » (p. 93).

Luther, en 1510-1511, n'en est pas encore à la justification purement extérieure, mais il est déjà sur la voie.

10. — La thèse du P. Jérôme de Paris sur *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes* avait mis en relief la valeur théologique de cet auteur franciscain de la fin du XVIe siècle (voir *Ami* 1934, p. 539). Le P. Constantin de Plogonnec nous montre aujourd'hui, en S. Laurent, un véritable apologiste de l'Eglise catholique dans la controverse luthérienne.

Sa thèse doctorale, *L'Apologie de l'Eglise par S. Laurent de Brindes* [1], analyse plus particulièrement un livre intéressant de l'œuvre antiprotestante de S. Laurent : *Hypotyposis Ecclesiæ lutheranæ.* L'auteur suit pas à pas S. Laurent; il expose dans l'ordre, sous la forme et avec le contexte tous les arguments employés par lui pour démontrer la vérité de l'Eglise romaine.

Dans une dissertation préliminaire. S. Laurent montre « ce qu'est le luthéranisme fondé par Luther dans le monde sur un nouvel évangile » et applique au luthéranisme en général cet axiome du Sauveur : « Tout arbre bon porte de bons fruits, et tout arbre mauvais porte de mauvais fruits. » Puis une 1re section traite, en trois dissertations, des fondements de l'Eglise luthérienne. — La première dissertation expose la notion de la vraie Eglise, décrit ses causes et, après avoir montré quels sont les fondements de cette vraie Eglise, montre sur quels fondements peu solides repose l'Eglise protestante. Celle-ci, en définitive, repose sur l'autorité de Luther, de Luther qui interprète mal les Ecritures et néglige toute la Tradition. Autant l'Eglise catholique, fondée sur Pierre par un sage architecte, est solide, autant l'Eglise protestante fondée sur Luther et sa seule autorité, par un fol architecte, est sans consistance. — La deuxième dissertation établit que cette inconsistance de l'Eglise luthérienne tient à son auteur. N'était-il pas « mû par un esprit de vertige et d'erreur, atteint du mal d'inconstance et agité, comme un roseau, par tous les vents de doctrine? » — La troisième répond au subterfuge de Luther qui s'octroyait, dans l'Eglise de Dieu, une mission analogue à celle de S. Paul dans la primitive Eglise. S. Laurent y démontre que Luther n'a rien de

[1] Ces notes latines sont précisément des notes marginales de Luther. On les trouve dans l'édition de Weimar des Œuvres de Luther, tome IX.

[1] In-8 de XVI-122 p., 15 f. ; Paris, Librairie Saint-François.

commun avec S. Paul : il a fait le contraire de S. Paul.

S. Laurent passe ensuite des fondements à la superstructure de l'Eglise protestante : il fait en détail l'application du principe général développé dans le préambule. L'arbre de l'Eglise véritable, planté par le Christ, ne peut porter, comme tel, de mauvais fruits. Pour reconnaître cet arbre divin, il importe donc d'en examiner les fruits et les qualités. Huit dissertations sont consacrées à cet examen. — La 1re explique que le temple de Dieu doit être bâti en pierres précieuses ; en d'autres termes, qu'il doit être une maison spirituelle dont la qualité fondamentale est la *sainteté :* sainteté incompatible avec la doctrine de Luther et profanée mille fois dans la secte luthérienne. — Cette absence de sainteté semble à S Laurent un argument d'une valeur spéciale ; aussi, dans une 2e dissertation, il montre que les Luthériens ont toujours honni tout ce que l'Eglise a respecté comme choses saintes : la vie religieuse, les vœux et très spécialement le vœu de chasteté et les lois sacrées du mariage. — La 3e dissertation, après quelques préliminaires sur les notes de l'Eglise en général, examine plus spécialement l'*unité* d'origine, de doctrine et de tête, et l'*apostolicité* dans la succession et la doctrine. Unité et apostolicité manquent à la secte luthérienne. — La 4e dissertation insiste sur les qualités que doit avoir *la vraie foi*, en particulier sur l'unité et la constance. La foi luthérienne est une foi annuelle, *fides annua,* qui change selon les circonstances. — La 5e traite encore de l'apostolicité, non plus de doctrine, mais d'origine et de gouvernement. L'union avec Pierre et l'union avec les évêques est une qualité de la vraie Eglise. La secte luthérienne en est dépourvue. Les maîtresses pages de cette dissertation doivent être placées parmi les meilleures de l'œuvre apologétique de S. Laurent. — La 6e dissertation énumère les resplendissantes qualités, qui, d'après les prophéties, devaient être l'apanage de la véritable Eglise. Elles manquent encore à l'Eglise de Luther, tandis que l'Eglise romaine peut se glorifier de les posséder non pas d'une façon seulement matérielle, mais évidente et transcendante, disons le mot : miraculeuse, par une intervention extraordinaire de Dieu. Ces qualités de l'Eglise romaine sont : la *catholicité* ou, comme dit S. Laurent, l'*amplitude,* la *hauteur* et la *sublimité,* c'est-à-dire cette gloire et cette splendeur qui, à travers les siècles, furent toujours éblouissantes dans l'Eglise romaine ; puis son admirable *fécondité* dans la conversion de tous les peuples et dans la variété de ses activités. En dernier lieu l'auteur met l'accent sur l'*invincible stabilité* de l'Eglise romaine, qui a bravé les ruses des serpents (les hérétiques) et les furies des lions (les persécuteurs). — La 7e et la 8e dissertation forment la conclusion à laquelle il faut ajouter un épilogue, tiré du deuxième livre de l'*Hypotyposis.* La première démontre que les Luthériens sont, quant à leur doctrine, hérétiques et schismatiques ; la seconde les fait voir, quant à leurs mœurs, condamnables pour le moins et de fait condamnés, même par des hérétiques.

Telle est cette *Apologie de l'Eglise* que le P. Constantin de Plogonnec vient de ressusciter et qui met en lumière, dès la fin du XVIe siècle, les arguments que le concile du Vatican devait consacrer trois siècles plus tard.

11. — TEXTES. — *a)* L. MARIÈS. — Hippolyte de Rome : *Les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse.* Notes sur la tradition manuscrite : texte grec, versions arménienne et géorgienne. In-8 de 66 p., 20 f. Paris, « Les Belles Lettres. » — Le P. Mariès veut attirer l'attention des historiens de la littérature patristique sur quelques textes conservés en traduction arménienne. Les deux écrits d'Hippolyte connus sous le nom de *Bénédictions d'Isaac et de Jacob, Bénédictions de Moïse,* ne forment en réalité qu'un seul écrit en deux livres. Ils sont d'une authenticité indiscutable. La traduction arménienne a été signalée dès 1889 et 1900 par deux Pères Méchitaristes de Venise; la traduction géorgienne, traduite elle-même de l'arménien, a été découverte et éditée en 1903, puis traduite en russe par Marr ; cette traduction russe a été elle-même traduite en allemand (1904) par Bonwetsch. Enfin, le texte original grec a été découvert par C. Diobouniotis, dans un manuscrit du Meteoron et publiée en 1911.

Le P. Mariès reprend toute la question et contrôlant entre elles les différentes versions, tout en les rapprochant du texte original, nous donne de l'ouvrage d'Hippolyte une édition vraiment critique. L'éditeur fait observer à juste titre que le texte grec comporte des développements théologiques qui manquent dans l'arménien et dont l'authenticité doit être tenue pour suspecte.

b) Le *Florilegium Patristicum,* édité à Bonn par Hanstein, s'est accru de quelques fascicules nouveaux. Nous sont parvenus :

Edité par Dom Germain Morin, le fasc. XXXIX : *Consultationes Zacchæi et Apollonii* de J (ulius) Firmicus Maternus (134 p., 5 mk. 80). Dans la préface, Dom Morin expose les raisons qui lui font attribuer à Firmicus Maternus un ouvrage considéré jusqu'ici comme étant l'œuvre d'Evagre. Dès 1916, dans une longue étude publiée dans l'*Historisches Jahrbuch* de Münich, il avait déjà défendu cette attribution, laquelle fut contestée en 1920 par A. Reatz. Bon nombre d'autres critiques ont pris position contre Dom Morin, qui maintient cependant son opinion. Ses conclusions lui semblent s'imposer de la comparaison qu'on peut faire entre les formules littéraires des livres authentiques de Firmicus Maternus et celles qu'on relève dans les *Consultationes.*

Le fasc. VII, consacré aux *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* édités par J. Quasten, avait déjà fourni deux parties : voir *Ami* 1936, p. 197. Voici deux nouvelles parties, III et

IV. La troisième partie (pp. 113 177, 2 mk. 50) contient plusieurs textes de S. Ambroise : le *Liber de mysteriis,* certainement authentique ; et le *De sacramentis.* L'attribution de celui-ci à S. Ambroise fait l'objet d'une brève dissertation (p. 137-139), que les érudits liront avec plaisir et profit. La quatrième partie (p. 178 234, 2 mk. 20) renferme des extraits des *Constitutions apostoliques* relatifs à la liturgie de la messe, texte grec et traduction latine.

c) P. Marianus de Lama, O. S. A. — *S. Augustini doctrina de Gratia et Prædestinatione.* In-8 de VIII-155 p., 8 lires ; Turin, Marietti. — Extrait de l'*Opus imperfectum contra Julianum,* dont les textes, dans l'intention de l'éditeur, sont destinés à corriger certaines assertions du traité *de Gratia* du P. Lange, S. J. (cf. *Ami* 1930, p. 678). C'est en effet dans cette œuvre que la pensée du saint Docteur apparaît avec le plus de force et de clarté. On y trouve aussi des indications précieuses sur la nature du péché et surtout du péché originel, sur l'essence de la volonté créée, sur l'origine du mal moral et sur les fruits très abondants de la rédemption du Christ.

LITURGIE

Q. — 1° Bien que j'aie lu la solution d'un assez grand nombre de questions relatives à la récitation des prières de Léon XIII à la suite de la messe basse, — ou, peut-être même, à cause de cela, — je n'arrive pas à me faire une idée bien nette des divers cas dans lesquels il est permis au célébrant d'omettre ces prières. L'*Ami* voudrait-il m'instruire là-dessus ?

2° Que faut-il entendre par les « grandes fêtes » et la *ratio celebritatis* qui, d'après une réponse donnée à la p. 576 de l'*Ami* de 1914, dispenserait de réciter après certaines messes de communauté les prières de Léon XIII ?

Chez nous, les jours de grande fête, la messe de communauté se distingue de celle des autres jours en ce que l'autel est paré de fleurs, de tentures, et plus illuminé qu'à l'ordinaire ; les ornements du célébrant sont plus beaux et il y a deux servants. Malgré l'absence de chants et de musique, tout cela suffirait-il pour permettre au célébrant d'omettre les prières dont il s'agit ?

3° Le décret de la S. C. des Rites du 20 juin 1913 autorise la suppression de ces mêmes prières, « ... si missam, quin celebrans ab altari recedat, immediate ac *rite* subsequatur aliqua sacra functio seu pium exercitium. »

Les cas où s'applique ce passage du décret doivent être plutôt rares. Voudriez-vous les énumérer ? — Des auteurs citent comme exemple une bénédiction du Saint-Sacrement ; mais je ne vois pas comment cette bénédiction suit *rite* la célébration de la messe.

4° A n'importe quelle messe célébrée à un autel où, aussitôt après, le Saint-Sacrement doit être exposé pour une cause publique, on est maintenant tenu d'ajouter, sauf dans certains cas qui font exception, l'oraison du Saint-Sacrement.

Est-ce que l'addition de cette oraison et l'exposition qui en est la cause forment ensemble un motif suffisant de ne pas dire les prières de Léon XIII ?

5° Si l'Ordinaire prescrivait de réciter certaines prières immédiatement après la messe, — v. g. les litanies du Sacré-Cœur pendant un mois, — ces prières pourraient-elles être considérées, selon le décret du 20 juin 1913, comme un *pium exercitium* ?

6° Le premier vendredi du mois, chacun des prêtres qui font partie de la *Ligue de Sainteté sacerdotale* peut célébrer la messe votive du Sacré-Cœur. Or, Béringer, Ærtnys et notre *Ordo* disent que cette messe participe à tous les privilèges de la messe votive unique du Sacré-Cœur permise dans les églises où, le matin de ce même jour, se font des exercices de piété approuvés pour cela par l'Ordinaire.

Je ne vois pas pourquoi à moi, — qui fais partie de cette Ligue, — il serait défendu d'omettre, dans la circonstance, les prières de Léon XIII. Bien que ne parlant pas explicitement de la messe en question, l'*Ami* (1911, p. 208, 432, 698, et 1922, p. 576) semble me donner raison. Pourtant, des confrères me contredisent sur ce point.

Quid ?

R. — Avant d'aborder directement la solution des six questions proposées par notre consultant, il convient, pensons-nous, de rappeler d'un mot qu'à l'exception peut-être de la messe conventuelle, — laquelle, au dire de quelques auteurs [1], exclurait toujours *nécessairement,* même si elle était simplement lue, les prières finales prescrites par Léon XIII [2], — l'omission de ces prières n'est obligatoire après aucune messe basse. Dès lors, vu l'importance manifeste de l'intention nouvelle que le Souverain Pontife a assignée auxdites prières [3], il est à espérer que beaucoup de prêtres auront à cœur de les réciter quotidiennement, sans tenir compte des circonstances où, à la vérité, ils n'y seraient pas tenus.

Ad I. Ayant eu en 1934 l'occasion de traiter ici avec assez d'ampleur la question de la récitation des prières dites de Léon XIII, nous avons cru devoir alors, — afin de procéder avec toute la clarté désirable et de montrer en même temps la véritable portée de tel décret qui, tout d'abord, avait été interprété trop superficiellement et qui, d'après une déclaration relativement récente de la S. C. des Rites [4], demeure encore en pleine vigueur, — distinguer, eu égard à l'obligation de la récitation de ces prières, trois catégories principales de messes basses, savoir [5] :

a) Les messes basses ayant par elles mêmes un caractère intrinsèque de solennité rituelle. — Telles sont : avant tout, la messe conventuelle, au sens canonico-liturgique de l'expression ; puis la messe votive privilégiée unique du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, dans les églises ou chapelles dans lesquelles, avec l'approbation de l'Ordinaire, se font publiquement, au matin de ce même jour, des exercices de piété en l'honneur du Sacré-Cœur ; enfin, vraisemblablement, la messe de chacune des fonctions annuelles décrites dans le *Memoriale rituum,* et, de même, une messe de

[1] V. g. : Brehm, *Synopsis...,* p. 320 ; — Hébert-Grignon, *Leçons de Liturgie,* 16e édit., t. II, p. 257.

[2] Les *Ephemerides liturgicæ* (1924, p. 66 et 251 ; 1929, p. 121 ; 1931, p. 302) estiment qu'après la messe conventuelle simplement lue, l'omission des prières de Léon XIII est purement *facultative.*

[3] Au Consistoire secret du 30 juin 1930 (cf. *Ami* 1930, p. 657). Ces prières sont dites « pro Russia »

[4] Cette déclaration, intitulée *Peloten.,* porte la date du 25 novembre 1932. (*Cf.* ci après note 5).

[5] Pour plus de détails et pour toutes les références, voir l'*Ami* du 5 avril 1934, p. 220-222

sacre d'évêque, une messe d'ordination générale ou, tout au moins, d'ordination sacerdotale.

Après ces diverses messes basses, que l'on est en droit de regarder comme *intrinsèquement solennelles* [1], les prières de Léon XIII peuvent, — sans qu'il soit besoin d'aucune autre condition, — être légitimement omises.

b) Les messes basses qui, sans avoir un caractère intrinsèque de solennité liturgique, sont néanmoins célébrées dans quelque circonstance extraordinaire, avec, en outre, *soit une certaine solennité extérieure, soit, immédiatement à leur suite et sans que le célébrant quitte l'autel, une fonction sacrée ou un pieux exercice* [2]. — Après ces messes aussi, l'omission des prières de Léon XIII est permise, comme l'a formellement déclaré la S. C. des Rites dans son décret du 20 juin 1913 (n. 4305).

Il importe toutefois de remarquer que, pour légitimer cette omission, la présence d'une *circonstance extraordinaire* est absolument requise, mais que pourtant, à elle seule, elle ne suffirait pas ; elle doit encore être *accompagnée de l'une quelconque des deux autres conditions* mentionnées dans le décret. Voilà ce qui ressort [3] de l'interprétation obvie de ce dernier [4].

Nombreux sont les exemples de célébration de messes basses dans des circonstances extraordinaires. Parmi les messes de communauté [5] dites dans des circonstances de ce genre, nous ne citerons que les suivantes : une messe de communion générale, v. g. pour l'accomplissement du devoir pascal ou pour la clôture d'une retraite collective annuelle [6]; la messe de minuit à Noël, surtout si elle tient alors lieu d'une messe chantée ; une messe de *Requiem* privilégiée, v. g. pour une sépulture, *præsente cadavere,* ou pour un anniversaire ; la messe des confirmands, avant l'administration solennelle du sacrement de confirmation ; une messe d'ordination publique au diaconat ou au sous-diaconat [7] ; la première messe d'un nouveau prêtre ; une messe de jubilé d'ordination sacerdotale ; une messe de profession religieuse ou de jubilé de profession [1].

En quoi, — pour être réputée vraiment suffisante, — devra consister au juste la solennité extérieure dont parle le décret ci-dessus ? On ne saurait, à la vérité, le déterminer une fois pour toutes ni d'une manière uniforme et précise, tant, dans la pratique, il se présente de cas différents. Quoi qu'il en soit, une telle solennité extérieure pourra souvent, semble-t-il, être constituée par le concours simultané de *plusieurs* des éléments partiels que voici ou autres analogues : richesse plus grande tant de la parure de l'autel que des vêtements sacrés du célébrant [2] ; dans le sanctuaire, illumination plus brillante [3], sans néanmoins cesser d'être conforme aux prescriptions liturgiques ; chants inaccoutumés et morceaux d'orgue ; après l'évangile, sermon de circonstance [4].

Quant à la fonction sacrée ou au pieux exercice dont le même décret prévoit la fixation éventuelle, mais supposée légitime, à la suite immédiate [5] d'une messe basse célébrée dans quelqu'une des circonstances extraordinaires susdites, ce peut être : soit l'exposition publique ou la bénédiction du Saint-Sacrement [6] ; soit, après une messe de *Requiem* privilégiée, une absoute sur le cadavre présent, sur un catafalque ou, simplement, sur un drap mortuaire ; soit l'administration solennelle du sacrement de confirmation ; soit un sermon de circonstance, v. g. un sermon d'action de grâces ou de persévérance ; soit, v. g. à la fin d'une retraite annuelle des Enfants de Marie, l'admission ou réception publique de nouvelles congréganistes, etc. — Il faut cependant noter que, même après une messe basse dite dans une circonstance extraordinaire, ni la distribution de la communion [7] ni la récitation de prières prescrites ou autorisées par l'Ordinaire [8] ne dispensent de la récitation des prières de Léon XIII, et que l'une et l'autre ne peuvent alors avoir lieu qu'à la suite de celles-là. (S. R. C., 23 nov. 1887, n. 3682 ; 2 juin 1916, *Dubia,* ad 2).

[1] De vrai, il serait conforme à la tradition liturgique que ces diverses messes fussent célébrées *solennellement,* i. e. avec chant et ministres sacrés.

[2] Encore faut-il que cette fonction liturgique ou ce pieux exercice soient accomplis *rite* après la messe.

[3] Nous l'avons prouvé dans l'*Ami* en 1934 *(loc. cit.)*.

[4] A peine le décret du 20 juin 1913 était-il paru que d'aucuns se plurent à y voir, — aveuglés qu'ils étaient, sans doute, par un obsédant désir de la suppression définitive des « prières léonines », — un acheminement vers la suppression tant souhaitée. Pour un peu, ils eussent morigéné le Saint-Siège de n'aller pas, pour cela, assez vite en besogne... On devine ce que, rédigé dans un tel état d'esprit, pouvait être leur commentaire de ce même décret.

[5] V. *g.* dans les séminaires, les maisons religieuses non astreintes au grand office choral, les collèges, etc.

[6] La communion générale quotidienne des membres d'une communauté ne constituerait évidemment pas une circonstance *extraordinaire*.

[7] Étant donné que, pour une telle ordination, les ornements sacrés de l'évêque et le luminaire de l'autel doivent être ceux de la messe pontificale solennelle, on peut se demander si, dans le cas, la messe basse d'ordination n'a pas en réalité un certain caractère intrinsèque de solennité.

[1] Dans une église paroissiale, les messes de mariage peuvent être considérées comme dites dans une circonstance extraordinaire.

[2] Même dans une circonstance vraiment extraordinaire, ce double élément ne saurait suffire ; autrement, il devrait entrer en ligne de compte pour toutes les messes basses célébrées le même jour à ce même autel et avec de beaux ornements sacerdotaux.

[3] Nous ne parlons pas du luminaire de l'autel, car il ne peut être que conforme aux prescriptions liturgiques, et, d'autre part, il suppose plutôt la solennité de la messe qu'il ne la lui donne.

[4] Mais non l'instruction dominicale ordinaire ou les prières du prône. — Dans une église, l'affluence *exceptionnelle* des paroissiens ou des pèlerins peut être regardée comme un des éléments de la solennité extérieure de la messe.

[5] I. e. sans que le célébrant, — qui doit présider la fonction ou l'exercice, — ait à se rendre préalablement à la sacristie.

[6] L'exposition ou la bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir ne peut se faire qu'avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu.

[7] Cf. *Ami* 1924, p. 220, col. 2, note 8.

[8] Assurément, une prescription diocésaine ne saurait en aucun cas faire obstacle à l'exécution d'une prescription papale universelle.

c) Toutes celles des messes basses qui, en réalité, ne rentrent dans aucune des deux catégories précédentes [1]. — Après chacune de ces messes [2], de quelque apparat extérieur que la célébration en soit entourée et de quelque fonction sainte ou exercice pieux qu'on la fasse suivre, il est et demeure obligatoire de réciter immédiatement et en entier les prières de Léon XIII [3].

Ad II, III, IV et V. Les principes rappelés et les éclaircissements fournis par nous plus haut, dans la réponse ad I, permettront à notre consultant de trouver sans peine la solution de ses autres questions, à l'exception de la sixième.

Nous n'avons donc pas à nous y attarder, et nous nous bornerons à attirer son attention sur deux points :

a) Plus d'un liturgiste, à la vérité, regrette qu'à tout propos, et souvent hors de propos, la bénédiction du Saint-Sacrement soit donnée aussitôt après la messe. On ne saurait pourtant ériger en axiome qu'à pareil moment ladite bénédiction est toujours plus ou moins condamnable. Il est évident, au contraire, que la légitimité de celle-ci en certains cas et à de certaines conditions est sous-entendue dans plusieurs décrets de la S. C. des Rites, notamment dans ceux du 6 février 1892 (n. 3764, ad 8) et du 20 juillet 1894 (n. 3833, ad 3), dans lesquels sont précisés les vêtements sacrés que doit alors porter le célébrant.

b) L'addition, — fût-elle passagère et obligatoire, — de quelque oraison dans la messe ne fait certes pas que, par là-même, la célébration de cette dernière ait lieu dans une circonstance extraordinaire.

Ad VI. Nous n'avons pas sous les yeux le texte de la concession pontificale du 31 janvier 1910, en vertu de laquelle, le premier vendredi de chaque mois, — sauf en l'occurrence d'une fête de Notre-Seigneur, d'un double de 1re classe, d'une férie ou vigile ou octave privilégiées, — tous les membres de la *Ligue de Sainteté sacerdotale* peuvent dire la messe votive du Sacré-Cœur, avec *Gloria*, une seule oraison et *Credo* [4]. Mais, étant donné que les jours de célébration licite et les rites de cette messe sont les mêmes que pour l'unique messe votive privilégiée du premier vendredi du mois dans les églises et chapelles où, le matin de ce jour, il y a, en l'honneur du Sacré-Cœur, des exercices de piété approuvés par l'Ordinaire [5], il s'ensuit qu'elle aussi possède un caractère intrinsèque de solennité liturgique [1].

Or, nous l'avons dit, un tel caractère suffit pour dispenser de la récitation des prières finales de Léon XIII.

Q. — 1° Les hymnes propres de la fête de Ste Jeanne d'Arc (30 mai) sont-elles à considérer comme étant véritablement historiques, et par conséquent, chaque fois que l'hymne propre des 1res vêpres ou bien celle des 2es vêpres vient à se trouver empêchée, est-on tenu d'appliquer les règles générales de transposition et d'union des hymnes historiques ?

2° Ceux de nos confrères qui résident en Hollande ou en Suisse peuvent tout comme nous, en vertu d'un indult accordé par le Saint-Siège, célébrer la fête de Ste Jeanne d'Arc sous le rite double de 2e classe. Or, ils se sont demandé si, malgré le silence de leur *Ordo* à cet égard, ils ne devaient pas réciter le *Credo* à la messe de cette fête, étant donné que Ste Jeanne d'Arc est patronne de la France. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. Il est hors de doute que les quatre hymnes propres de l'office de Ste Jeanne d'Arc [2] sont, à proprement parler, des hymnes historiques, dont chacune appartient *ad integritatem historiæ*. Pour s'en convaincre, il suffit de les lire à la file, sans leurs doxologies ; on voit aussitôt que, par leur contenu, elles forment un tout complet, où, comme dans un tableau esquissé à grands traits, se déroulent successivement, selon l'ordre chronologique, les faits les plus saillants qui, de l'enfance à la mort, ont marqué la vie de la libératrice de la France [3]. Elles sont donc assujetties aux règles liturgiques qui sanctionnent et précisent le privilège dont jouissent les hymnes historiques empêchées.

Un principe domine la mise à exécution de ce privilège : c'est qu'il faut sauvegarder la suite naturelle et, autant que faire se peut, l'intégrité substantielle de l'histoire. Aussi, pour, dans la célébration d'une fête qui vient à se trouver privée de ses 1res ou de ses 2es vêpres, pourvoir quand même à la récitation d'une hymne historique assignée à celles-ci, les rubriques du Bréviaire [4] et les décrets de la S. C. des Rites [5] prescrivent

[1] Jusqu'à décision contraire, la messe basse de paroisse elle-même n'appartient ni à la première ni, *ex se*, à la deuxième des catégories de messes, telles que nous les avons exposées (Cf. *Ami* 1934, p. 222, col. 1, note 2).

[2] Toutefois, lorsqu'un prêtre célèbre sans interruption les trois messes basses de Noël ou celles de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, c'est uniquement à la fin de la troisième messe qu'il a à réciter les prières de Léon XIII (S. R. C., 10 mai 1895, n. 3855, ad 7 ; cf. 11 déc. 1896, n. 3936, ad 1).

[3] Il n'y a pas à tenir compte des solutions plus larges données antérieurement par les auteurs ou par l'*Ami*.

[4] Cf. Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, 4e edit. franç., t. II, n. 323, p. 348.

[5] Pour jouir du privilège personnel à eux octroyé par le Saint-Siège, les membres de la *Ligue de Sainteté sacerdotale* ne sont nullement tenus de faire, dans la matinée du premier vendredi du mois, telle ou telle pratique de dévotion en l'honneur du Sacré-Cœur. (Cf. Beringer-Steinen, *op. cit.*, t. I, n. 677, p. 357).

[1] En vertu d'un rescrit de la S. C. des Rites en date du 9 décembre 1927, les membres de l'*Union apostolique des Prêtres séculiers du Sacré-Cœur* ont, eu égard à la célébration de la messe votive du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, la même faculté que les membres de la *Ligue de Sainteté sacerdotale*. (Voir dans les *Periodica*... de 1928, p. 34-35, le texte de ce rescrit).

[2] Dans tout le sanctoral du Bréviaire romain, il n'y a qu'un seul office — celui du T. S. Rosaire (7 octobre) — qui compte jusqu'à quatre hymnes historiques. Encore la quatrième, *Te gestientem gaudiis*, est-elle le résumé des trois autres.

[3] La première de ces hymnes rappelle brièvement l'enfance de Ste Jeanne d'Arc, l'appel d'en-haut à sa mission providentielle et le commencement d'accomplissement de cette dernière ; — la deuxième, les exploits victorieux de la virginale guerrière, notamment la délivrance d'Orléans ; — la troisième, le point culminant de la mission de Jeanne, avec le sacre de Charles VII à Reims ; — la quatrième enfin, les revers, les dures épreuves de la captivité, et la mort sur le bûcher de Rouen.

[4] Rubriques générales, tit. XX, n. 3 ; — rubriques spéciales du 30 janvier, du 18 mai, du 22 juillet, du 20 octobre.

[5] S. R. C., 5 mai 1736, n. 2319, ad tit. XX ; 11 décembre 1903, n. 4126, ad 2 ; 29 juillet 1904, n. 4141, ad 1 ; 12 mai 1905, n. 4159, ad 4 ; 28 juillet 1911, n. 4274, ad 4,